



HAL
open science

**“ Frères prêcheurs et intellectuels musulmans dans le
contexte post-conciliaire : l’Institut dominicain d’études
orientales (1965-1995) ”**

Dominique Avon

► **To cite this version:**

Dominique Avon. “ Frères prêcheurs et intellectuels musulmans dans le contexte post-conciliaire : l’Institut dominicain d’études orientales (1965-1995) ”. *Les Dominicains en France (XIIIe-XXe siècle)*, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres; Province dominicaine de France, Dec 2015, Paris, France. p. 503-527. halshs-03263302

HAL Id: halshs-03263302

<https://shs.hal.science/halshs-03263302>

Submitted on 16 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**FRÈRES PRÊCHEURS ET INTELLECTUELS MUSULMANS
DANS LE CONTEXTE POST-CONCILIAIRE :
L'IDEO L'INSTITUT DOMINICAIN D'ÉTUDES ORIENTALES (1965-1995)**

« Ce qu'il faut souhaiter pour que le dialogue islamo-chrétien puisse obtenir des résultats tangibles et durables, c'est que l'Islam fasse à son tour son 'aggiornamento' comme le demandent les meilleurs esprits parmi les musulmans : qu'il se dégage de ses entraves médiévales, qu'il adapte sa législation aux exigences du monde moderne, qu'il accepte en particulier les droits imprescriptibles de la personne à la liberté religieuse. Alors tout danger de 'totalitarisme' serait écarté et des citoyens chrétiens et musulmans d'un même pays ou de pays différents pourraient poursuivre ensemble leur tâche d'hommes, soumis à Dieu certes, mais convaincus aussi que le meilleur moyen de Le glorifier et de Le servir, c'est de consacrer tous ses efforts à aider l'homme à réaliser pleinement, dans la dignité, la liberté et l'amour, sa vocation d'enfant de Dieu »¹.

Le Dominicain qui tint ce propos était âgé de 70 ans. Une décennie plus tôt, il avait activement contribué à l'inflexion du discours magistériel catholique à l'endroit des musulmans, au sein d'un comité de préparation de la déclaration conciliaire *Nostra Ætate*². Une quinzaine d'années plus tard, le même Georges C. Anawati publia deux articles en reprenant des termes quasiment identiques. Comment expliquer le caractère figé de l'analyse ? Une explication consisterait à dire que l'essentiel de l'œuvre scientifique du fondateur de l'Institut dominicain d'études orientales (IDEO) était déjà derrière lui et que son réseau de relations, constitué dans les années 1940-1950, ne se renouvelait plus beaucoup. Cette réponse, cependant, est loin d'être satisfaisante.

Pour la génération fondatrice de l'IDEO, la période de *kairos* et de grâce fut celle qui précéda Vatican II. Une autre prit le relais, elle eut à affronter des obstacles nouveaux. L'optimisme était de mise, pourtant, dans le moment qui suivit le concile de 1962-1965 qui fut aussi celui de l'engagement dans le tiers-monde décolonisé et de l'accueil des migrants économiques au nord de la Méditerranée. L'espoir commun était porté par le mot de « développement »³, vécu non dans le seul isolement du travail en bibliothèque, mais d'abord

¹ Georges C. Anawati, « La rencontre de deux cultures, en Occident, au Moyen-Âge : Dialogue islamo-chrétien et activité missionnaire » (reprise de la communication donnée lors du congrès sur Raymond Lull, Majorque, 1976), *Estudios Lulianos* 81, 1989, p. 178. Georges C. Anawati, « Islam et Christianisme : la rencontre de deux cultures en Occident au Moyen-Âge », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO (Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales)* 20, 1991, p. 233-299.

² Cet article prolonge, d'une manière synthétique, notre ouvrage : *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Cerf (Histoire), 2005, en particulier p. 777-943.

³ Daniel Rivet, « Du dialogue entre civilisations au choc des incultures : comment en est-on arrivé là ? », conférence inaugurale pour la fondation de l'IPRA (*Institut du pluralisme religieux et de l'athéisme*) (www.ipra.eu) au Mans, le 03/12/2015.

sur le terrain, au plus près des réalités de la vie quotidienne et dans une meilleure coordination avec les autres maisons du monde arabe majoritairement musulman, ce dont rendirent compte les statuts révisés de l'IDEO approuvés par le chapitre provincial en 1971⁴.

De même que leurs contemporains musulmans, les Dominicains engagés dans des projets collectifs virent se dessiner les contours de régimes de plus en plus autoritaires qui, pour gagner la paix civile, usèrent à la fois de la force pour contrer toute opposition politique et de concessions idéologiques aux courants intégraux promoteurs de la définition d'un islam atemporel. Ce renversement de tendance fut encouragé par les pétrodollars, à commencer par ceux de l'Arabie saoudite dont l'action fut repérée dès le début des années 1970, y compris en Afrique subsaharienne⁵, et par les guerres régionales, depuis le conflit israélo-arabe jusqu'aux deux guerres du Golfe (1980-1988 et 1990-1991) en passant par l'échec de l'occupation soviétique en Afghanistan (1979-1989).

1- Des expériences de terrain à la vocation académique

Le saut d'une génération

Au milieu des années 1960, le quatuor des fondateurs (Georges Chehata Anawati, Jacques Jomier, Serge de Beaurecueil, Dominique Boilot), auquel s'étaient joints les Français Vincent Labigne et Jean-Maurice Fiey, l'Espagnol Ángel Cortabarría Beitia, le Brésilien Réginald de Sà, pouvait nourrir des espoirs de voir monter une relève : Philippe Rancillac, Olivier Carré, Guy Jourdain Monnot présentaient des compétences prometteuses. Aucun d'eux, pourtant, ne resta au Caire. Les deux premiers quittèrent l'Ordre⁶ et le troisième fut deux fois prieur⁷ avant de suivre une carrière à l'EPHE⁸. Jomier s'en inquiéta au tout début des années 1970, mettant l'hémorragie sur le compte d'un abandon de la dimension transcendante du christianisme :

« Il y a actuellement dans notre chrétienté d'Occident un courant horizontaliste pour qui tous nos rapports avec nos frères en dialogue doivent se faire sur un plan de service d'aide, de philanthropie ou de révolution, suivant les options politiques de chacun. Quant aux questions religieuses, elles sont dépassées ou bien se résoudront d'elles-mêmes. Pour les tenants de cette attitude, peu importe que l'on soit prêtre ou pas, prêtre ayant quitté, etc... Au Saulchoir, les professeurs ont tenu à ce

⁴ Actes du 33^e Chapitre provincial de la Province de France, décembre 1971, p. 47, et cahier des visites canoniques, 29 avril-3 mai 1970, *Archives IDEO*.

⁵ Lettre de Jacques Jomier à Maurice Borrmans, Ibadan, 27/01/1973 (copie du dossier transmis par A. Jomier).

⁶ Philippe Rancillac sortit de l'Ordre en 1976, il se maria et devint directeur d'un collège privé. Il ne publia plus sur le monde arabe majoritairement musulman, au contraire d'Olivier Carré qui fut un spécialiste reconnu.

⁷ Jourdain Monnot vécut au Caire de septembre 1960 à mai 1966 puis de juin 1971 à octobre 1977. Il passa trois ans en Iran entre ces deux périodes (« Souvenirs sans diaire du Caire de naguère », copie d'un document manuscrit rédigé au Caire le 14 avril 2000).

⁸ Mohammad Ali Amir-Moezzi (dir.), *Islam : identité et altérité. Hommage à Guy Monnot, o.p.*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études-sciences religieuses), BEHE 165, 2013, 420 p.

qu'un de leurs collègues réduit à l'état laïc revienne faire des cours, etc... Pour les tenants de cette tendance, la sociologie est tout, et peu importe le reste »⁹.

Le nombre d'entrées s'effondra, les départs furent nombreux¹⁰. Régis Morelon et Jean-Jacques Pérennès témoignent du fait qu'entre 70 et 80% de leurs compagnons quittèrent l'ordre¹¹. La tradition dominicaine fut remise en question dans ses fondamentaux : style de vie conventuelle ; spiritualité ; rapports entre théologie, philosophie et sciences humaines ; manière de penser l'Église et les relations avec le monde. Le premier dit avoir tenu en s'attachant à un « type d'homme » incarné par Marie-Dominique Chenu¹², le second, « grâce à un solide atavisme breton et certainement la grâce de Dieu »¹³. Durant la décennie 1980, les provinces dominicaines en France firent porter leurs efforts sur ce qui pouvait favoriser le retour d'une cohésion interne, notamment par la pratique de la vie religieuse classique et le renouveau des études thomistes, avec des accents parfois très différents, entre Lyon et Toulouse par exemple¹⁴. L'ouverture sur le monde majoritairement musulman ne fut pas une priorité, en dépit du prologue sur les « Dominicains aux frontières » rédigé par Felicissimo Martinez, lors du Chapitre général de 1986.

D'où vinrent les Dominicains francophones ayant un intérêt pour les musulmans et l'islam dans le moment conciliaire ? Après quatre années à l'Université où il obtint des diplômes en mathématiques et en astronomie, Régis Morelon hésita entre Jésuites et Dominicains, n'ayant jamais été tenté par le clergé séculier. L'italo-belge de langue flamande Emilio Platti choisit par élimination : ni prêtre diocésain, ni Jésuite, ni Franciscain, ni Bénédictin, mais prêtre dans un ordre avec prière de chœur et vie communautaire et vie intellectuelle¹⁵. Il suivait des études à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université catholique de Leuven, qui avait décerné un doctorat *honoris causa* à Anawati et le Jésuite Frank De Graeve encouragea ce jeune¹⁶ à se spécialiser dans l'une d'entre elles : ce fut l'islam, via une licence d'orientalisme. Claude Gilliot, passé par l'Algérie en 1965, choisit son chemin au cours d'un cursus universitaire lyonnais en compagnie de Georges Bohas¹⁷ (qui voulut se faire

⁹ Lettre de Jomier à Borrmans, Le Caire, 10/11/1972.

¹⁰ Yann Raison du Cleuziou, *De la contemplation à la contestation, socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1950-1980). Contribution à la sociologie de la subversion d'une institution religieuse*, thèse sous la direction de Michel Offerlé, IEP, 1^{er} décembre 2008, p. 882-886. Les effectifs de la Province de Lyon passèrent de 272 à 196 entre 1960 et 1980.

¹¹ Un exemple : Pierre Le Baut, né à Blida (Algérie) en 1925, assigné au Couvent Saint Albert le Grand d'Alger en 1955, plus jeune prieur de la Province de France en 1958, nommé pour un an vicaire provincial pour les pays arabe le 16 mai 1968, élu en mars 1969, quitta l'Ordre et l'Algérie en septembre 1972 et se maria à Paris le mois suivant. Il fut directeur du personnel du Centre Georges Pompidou de 1974 à 1990 et secrétaire de la Société des études camusiennes de 1990 à 2005 (lettre de Pierre Le Baut, Montrouge, 28/11/2005).

¹² Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 127-148.

¹³ Courriel de Jean-Jacques Pérennès, 09/11/2015.

¹⁴ Henry Donneaud op, « Les écoles de théologies dominicaines à l'épreuve de la crise. Entre essoufflement, révolution et renouveau », in Dominique Avon et Michel Fourcade, *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, actes du colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, « Signes des Temps », 2009, p. 109-127.

¹⁵ Courriel d'E. Platti, 02/11/2015.

¹⁶ De père italien et de mère flamande, E. Platti est également francophone (entretien avec E. Platti, Le Caire, 05/08/1999).

¹⁷ <http://icar.univ-lyon2.fr/membres/gbohas/>

religieux), du jésuite Peter Hans Kolvenbach¹⁸ et du futur sociologue Jean Métral¹⁹. Pérennès vécut un « coup de foudre » à la lecture de la revue *Signes des temps* et de textes de Chenu ; il se souvient avoir voulu sortir « d'un monde chrétien assez fermé et frileux » en Bretagne, et il entra au noviciat en 1966²⁰. Après un cursus à L'Arbresle (1968-1972), Morelon²¹ rejoignit Gilliot²² au Liban²³ pour y suivre la formation arabe proposée par les jésuites du CREA²⁴ (1972-1974). En 1972, Platti bénéficia d'une bourse des relations culturelles belgo-égyptiennes. Sous le tutorat officiel d'Anawati²⁵, il prépara une thèse sur Yahyâ Ibn 'Adî († 974)²⁶ qu'il défendit en 1980²⁷. Morelon soutint la sienne en 1984²⁸, sur l'astronomie de Thâbit b. Qurra (v. 826-901) et Gilliot, après une thèse de 3^e cycle sur le Commentaire de la sourate al-Baqara par Tabarî (839-923) en 1982²⁹, soutint son doctorat d'Etat sur les *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*³⁰.

C'est ce trio qui porta intellectuellement l'Institut. Contrairement à leurs aînés, aucun de ses membres ne put demeurer au Caire toute l'année. Membre du CNRS, Morelon apporta une caution scientifique et une source régulière de revenus pour la recherche conduite au sein de la Maison du Caire, alors que la situation financière était catastrophique depuis qu'Anawati avait cessé de donner des cours Outre-Atlantique. Il devint directeur de l'IDEO en 1984, mais refusa tout lien formel avec le CNRS par le biais du CEDEJ³¹. Il s'agissait d'un choix de prudence : tout ce qui était associé à la France avait été menacé au moment de la crise de Suez en 1956 et, une solution de repli avait été envisagée avec la fondation de la maison de Beyrouth

¹⁸ Futur Père Général de la Compagnie de Jésus : <http://www.ignatianspirituality.com/ignatian-voices/20th-century-ignatian-voices/peter-hans-kolvenbach-sj>

¹⁹ Entretien avec Claude Gilliot, Aix-en-Provence, 29/06/2007.

²⁰ Réponse au questionnaire, envoyé par Jean-Jacques Pérennès, 08 ou 19/11/2015.

²¹ Régis Morelon obtint un DEUG d'arabe à Lyon en 1974, puis une licence et une maîtrise d'arabe à Aix-en-Provence en 1980.

²² Gilliot avait effectué quelques stages d'arabe à la Bourguiba school de Tunis, après 1965. Il fut admissible au CAPES et à l'Agrégation d'arabe en 1978-1979, obtint le CAPES mais fut classé 4^e en arabe, alors qu'il n'y avait que 3 postes. Il obtint l'agrégation l'année suivante.

²³ Le couvent des Dominicains de Beyrouth, où Gilliot arriva en octobre 1969, comptait sept frères : Jacques Boilot, Pierre Noury, Pie Pelletier, Luc-Ramzy Malik, Georges Nassour et Raymond Allouche (qui avait été tertiaire dominicain au Caire).

²⁴ Le CREA (Centre religieux d'études arabes) fut fondé par le jésuite André d'Alverny (1907-1965) en 1945, à Bikfaya. L'un des outils pédagogiques est le *Cours de langue arabe. Vocabulaire commenté et sur textes*, Beyrouth, Dar al-Machreq, 1999 (pour la 7^e édition revue et corrigée par R. Lavenant et L. Pouzet), 518 p.

²⁵ Courriel d'E. Platti, 23/01/2016.

²⁶ Yahyâ Ibn 'Adî (m. 974) fut un traducteur d'Aristote et d'autres auteurs de langue grec en arabe. Maître d'école de pensée à Bagdad (950-974), il anima un cercle de disciples comptant des chrétiens et des musulmans.

²⁷ En 1976, les provinciaux de Flandre et de France s'accordèrent pour que E. Platti séjourne six mois par an en Europe pour ses enseignements et six mois au Caire. Il y croisa René Pérez, qui préparait une thèse au Caire entre 1977 et 1979 et qui fut ensuite assigné au Maroc (entretien avec René Pérez, Le Caire, 08/08/1999).

²⁸ Régis Morelon, *Les textes astronomiques arabes de Thâbit b. Qurra*, thèse sous la direction de Mohammed Arkoun et de Roshdi Rashed, Université de la Sorbonne nouvelle Paris III, 1984 (1982 ?), 2 vol., 609 et 154 p. R. Morelon soutint son habilitation en 1995.

²⁹ Gilliot aurait dû faire sa thèse sous la direction du jésuite Michel Allard, mais celui-ci fut tué au Liban en 1976. Il se tourna vers Roger Arnaldez, qui lui proposa de travailler sur Fakhr al-Dîn Razî. Mais, selon Gilliot, il ne maîtrisait pas suffisamment l'arabe et son esprit était trop étroitement « scolastique ». Son directeur fut, finalement, Mohammed Arkoun.

³⁰ Claude Gilliot, *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari*, thèse sous la direction de Mohammed Arkoun, Université de la Sorbonne nouvelle Paris III, 1987, 2 vol., 757 p. Outre Mohammed Arkoun, le jury était composé de Jean Jolivet, Jamal al-Dîn Bencheikh et Josef Van Ess.

³¹ CEDEJ-Egypte : Centre d'Etudes et de Documentation Economiques, Juridiques et sociales, <http://cedej-eg.org/>

en 1964³². Platti fut nommé à la Katholieke Universiteit Leuven (1980) et à l'Institut catholique de Paris (1990). Gilliot fut assistant (1983) puis maître-assistant et maître de conférences à Paris IV, avant d'être élu à Aix-en-Provence (1988). Du fait du départ de Labigne (1976) et de Jomier (1981)³³, la question de la pérennité de la présence fut posée de manière aiguë. Elle fut temporairement résolue par l'arrivée des pères Jean-Philippe Lachèse, Jean Richard et Jean-Marie Mérigoux³⁴, chassés d'Irak du fait de la guerre avec l'Iran. Sauf exception³⁵, ces trois Dominicains ne publièrent pas dans *MIDEO (Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales)* organe conçu comme le lieu central du travail intellectuel de la Maison du Caire, mais ils assurèrent une présence conventuelle et l'activité de la bibliothèque. Pérennès, qui avait assisté à la soutenance de thèse de Beaurecueil en 1971 et rencontré Anawati à plusieurs reprises, découvrit l'Égypte pour la première fois en janvier 1992, lorsqu'il fut invité par le CEDEJ à animer un séminaire. Devenu assistant du Maître de l'Ordre dominicain à Rome (1992-1998), il relança les Journées romaines dominicaines où il fit venir Carré, et soutint, avec les provinciaux dominicains du pourtour de la Méditerranée la restauration de la présence des frères Prêcheurs à Istanbul préparée par Morelon, puis l'implantation d'une autre communauté en Indonésie.

Pour les Dominicains de cette génération, bien davantage que pour la précédente, il fallait s'armer philosophiquement et politiquement pour affronter le défi du marxisme et du structuralisme : lorsqu'il préparait sa licence de philosophie en Sorbonne, Pérennès allait écouter, avec Olivier Mongin, Foucault, Barthes, et les disciples d'Althusser. En théologie, leur assise était Thomas d'Aquin³⁶, certes, mais revisitée par Chenu et augmentée³⁷ de Rahner, Schillebeeckx, Ebeling, Bultmann, ou Tillich. La voie spirituelle de Beaurecueil, tracée dans *Nous avons partagé le pain et le sel* (1965) et *Prêtre des non chrétiens* (1968) exerça sur ces jeunes frères prêcheurs une influence parfois très profonde. Jomier écrivait à son sujet : « Je pense qu'il a une vocation à lui ; seulement je redoute qu'il ne veuille en faire une loi trop générale. [...] Son idée de la messe qu'il célèbre en communion avec toute sa 'paroisse' qui n'y assiste pas me semble très juste. Le danger est que d'autres se prévalent de certaines de ses affirmations en oubliant qu'il est parti à Kaboul après 27 ans de vie religieuse régulière et

³² Elle résista à toutes les guerres du Liban, entre 1975 et 1990, mais le décès de Boilot (1989) et celui de Fiey (1995) entraînèrent sa fermeture programmée.

³³ Voici ce que Jomier écrivait à Borrmans : « À Toulouse où je suis, me demandant parfois si ce n'est pas de la lâcheté d'avoir fui des difficultés, mais pensant malgré tout qu'après avoir tant prié pour faire la volonté de Dieu, ce changement se justifie. Je compte écrire et aider à la formation d'ouvriers du dialogue » (lettre du 06/01/1982).

³⁴ Jean-Marie Mérigoux, *Va à Ninive ! Un dialogue avec l'Irak*, Paris, Cerf, 2000, 488 p. Et, du même auteur, *Vers d'autres « Ninive »*. *Le Caire, Istanbul, Marseille – Lettres 1983-2010-*, Paris, Cerf, 2013, 288 p. J.-M. Mérigoux fit deux années d'arabe au Liban (1967-1968) (lettre de D. Boilot à G. Anawati, 02/08/1968, *Archives IDEO*).

³⁵ Jean-Philippe Lachèse, « Les "Souvenirs" de Madame Suzanne Taha Hussein », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 15, 1982, p. 9-30. Jean-Philippe Lachèse, « Le voyage d'un Iranien en Europe à la fin du XIX^e siècle », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 18, 1988, p. 359-371.

³⁶ Michel Fourcade, « Thomisme et Anti-thomisme à l'heure de Vatican II », reprise de l'article paru dans la *Revue thomiste*, t. CVIII, 2, avril-juin 2008, dans le dossier d'habilitation à diriger les recherches intitulé *Doctrines-Questions disputées-Identités. Le catholicisme dans ses traversées postmodernes*, p. 149-165 du premier volume. Soutenance à l'Université de Lyon-2, avec pour garant Christian Sorrel, 11/12/2014.

³⁷ Etienne Fouilloux, « Les théologiens catholique de l'avant à l'après-concile 1962-1969 », dans Dominique Avon et Michel Fourcade, *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, actes du colloque de Montpellier, juin 2007, Paris, Karthala, « Signes des Temps », 2009, p. 19-36.

d'études très techniques »³⁸. L'article « Jésus est-il incomparable aux fondateurs de religion ? » paru dans *Parole et Mission* en 1972 provoqua une rupture entre Beaucueil et certains Dominicains, dont Albert Avril qui l'avait soutenu jusqu'alors³⁹. Morelon, au contraire, entendit prolonger ce chemin sur lequel son ami et « maître spirituel » l'avait initié à la mystique musulmane : « Je lui avais dit que j'en étais venu à toujours célébrer l'eucharistie sur le monde musulman comme peuple de Dieu, alors que lui me disait qu'il ne pouvait la célébrer que sur des personnes musulmanes précises et non sur le monde musulman en généralité »⁴⁰.

La production du MIDEO⁴¹ (1965-1995) : poursuivre dans la voie de l'érudition

La recherche fondamentale était au cœur du projet de l'IDEO. La revue proposait, dans chaque livraison, une rubrique « Textes arabes anciens édités en Egypte », avec commentaires. Anawati en avait la charge depuis le lancement du *MIDEO* mais, à partir du n°19 et les éditions des années 1985-1987, Gilliot, qui, avait fait ses preuves avec Tabari⁴², prit le relais⁴³. Ce travail relevait du volet académique non confessionnel, de même que la publication d'une bibliographie islamo-arabe, soit près d'un millier d'ouvrages parus en langue occidentale (1960-1966) classés et nourris de quelques furtifs commentaires par exemple pour louer le « Bilan des études mohammadiennes » dans la *Revue historique* par Rodinson⁴⁴. Le volet dialogique n'en était pas complètement séparé, le Dominicain renvoyant pour cela à son article de la *Revue Thomiste* paru en 1964⁴⁵. Au cours de cette période, il publia encore des traductions, notamment des extraits de manuscrits d'Avicenne.

Suivant la suggestion du Canadien Denis Marchand, directeur de l'Institut pontifical d'études arabes (IPEA) de 1962 à 1965⁴⁶, Jomier prépara un livre sur *Prophètes d'hier et d'aujourd'hui*, mais son manuscrit ne put trouver d'éditeur⁴⁷. Il revint sur d'anciens commentaires du Coran, comme le *Mafâtiḥ al-Ghayb* de Fakhr al-Dîn al-Râzi (m. 1210)⁴⁸. Il

³⁸ Lettre de Jacques Jomier à Maurice Borrmans, Douala-Akwa, 03/04/1971.

³⁹ Entretien avec S. de Beaucueil, Paris, septembre 2000.

⁴⁰ Courriel de R. Morelon, 13/11/2015.

⁴¹ A partir du n°14, du fait des déficiences de la maison d'édition au Caire, les *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO)* furent édités à Beyrouth (entretien avec R. Morelon, Paris, 05/04/2016).

⁴² Claude Gilliot, « Les œuvres de Tabari (m. 310/923) », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 19, 1989, p. 49-90. Claude Gilliot, « Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 21, 1993, p. 277-289.

⁴³ Gilliot dit qu'Anawati fut étonné de l'intérêt de son cadet pour la « pensée constituée » (entretien avec Cl. Gilliot, Aix-en-Provence, 29/07/2007).

⁴⁴ G. C. Anawati, « Bibliographie Islamo-Arabe (Livres et articles en langues occidentales, 1960-1966) », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 9, 1967, p. 143-213.

⁴⁵ Georges C. Anawati, « Vers un dialogue islamo-chrétien. Chronique d'islamologie et d'arabisme », *Revue thomiste*, 1964 LXIV, p. 280-326 et p. 585-630.

⁴⁶ L'IPEA (Institut pontifical d'études arabes) fut fondé par les Pères Blancs en Tunisie, d'abord comme une émanation de l'IBLA (Institut des belles lettres arabes), il fut initialement l'IPEO (Institut pontifical des études orientales) avant d'être déplacé à Rome sous le nom d'IPEA, puis il s'appela le PISAI (Pontificio istituto di studi arabi e d'islamistica). Voir <http://fr.pisai.it/le-pisai/lhistoire/>

⁴⁷ Il tira de ce travail un article d'une dizaine de pages, directement édité par l'IDEO, et paru sous le titre « Prophétisme biblique et prophétisme coranique », en 1977.

⁴⁸ Jacques Jomier, « Les *Mafâtiḥ al-Ghayb* de l'Imam Fakhr al-Dîn al-Râzi. Quelques dates, lieux, manuscrits », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 253-290. Jacques Jomier, « Fakhr al-Dîn al-Râzi et les commentaires du Coran plus anciens », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 15, 1982, p. 145-172.

décrivit le vaste éventail des commentaires coraniques depuis le traité traditionnel « revu dans une optique réformiste (*salafi*), [jusqu']au livre contestataire, ce dernier restant d'ailleurs exceptionnel »⁴⁹. La *'Aqîdat al-muslim*, du shaykh Muhammad al-Ghazâlî (1917-1996), relevait de la première catégorie. Son auteur, prédicateur de la mosquée d'al-Azhar pendant plusieurs années et de tendance bannaïte⁵⁰, visait d'abord les pratiques religieuses populaires considérées comme non conformes, ensuite certains « descendants du Prophète à notre époque [qui] sont à compter parmi ceux qui ont causé les pires maux à l'Islam et à l'Arabisme », enfin les juifs et les chrétiens en raison de ce qui lui paraissait choquer le sens de la grandeur de Dieu dans les pages de la Genèse ou dans telle parabole évangélique : « L'auteur note que si Jésus et Moïse revenaient, ils seraient les premiers à se désolidariser des livres introduits subrepticement sur leur compte, les premiers à écouter le Coran et à mettre en pratique ses commandements (p. 263) »⁵¹.

Sa connaissance de l'apologétique musulmane conduisit Jomier à faire porter son effort dans deux directions. La première consista à se pencher sur la variété des discours musulmans sur les chrétiens⁵², à préparer⁵³ son futur essai, *Dieu et l'homme dans le Coran*⁵⁴ et à consacrer plusieurs travaux à la déconstruction du pseudo-évangile de Barnabé⁵⁵. La seconde, à revenir à sa thèse et aux premiers « réformistes » musulmans, à leur lecture du Coran⁵⁶ et à leur rapport à l'histoire⁵⁷. S'il publia une traduction d'extraits d'*al-Ikhwân wal-thawra* [« Les Frères et la Révolution »] de l'avocat Frère musulman Hasan al-Ashmawi, éditée à titre posthume, c'est Carré qui se spécialisa dans ce champ, d'abord en remontant aux références idéologiques de ces « réformistes »⁵⁸, ensuite –hors de l'Ordre-, en traduisant et commentant des sources produites par les Frères musulmans, Hassan al-Bannâ⁵⁹ et Sayyid Qutb⁶⁰, tout en s'intéressant

⁴⁹ Jacques Jomier, « Quelques livres égyptiens modernes sur le problème religieux », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 251-274.

⁵⁰ Nous qualifions de « bannaïte » les adeptes de la vision de l'islam prônée par Hassan al-Banna (1906-1949), fondateur du mouvement des Frères musulmans en 1928.

⁵¹ Jacques Jomier, « Quelques livres égyptiens modernes sur le problème religieux », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 49-64. Il lui oppose l'essai de Mustapha Mahmud, *Muhâwala fî-fahm 'asri lil-Qur'ân*, Kamîl Husayn (*al-Wâdî l-muqaddas* et *al-Dhikr al-hakîm*) et Nagîb Mahfûz (*Awlâd hâratnâ*).

⁵² Jacques Jomier, « Jésus tel que Ghazâlî le présente dans 'Al-Ihyâ' », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 18, 1988, n°18, p. 45-82.

⁵³ Jacques Jomier, « La Toute-Puissance de Dieu et les créatures dans le Coran », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 31-58.

⁵⁴ Jacques Jomier, *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint à l'obéissance au Prophète de l'islam*, Paris, Cerf (Patrimoines-islam), 1996, 239 p.

⁵⁵ Dominique Avon, « Un Jésus du dialogue islamo-catholique. L'homme et la *Cité inique* », actes du colloque « Jésus 1968 » (à paraître). Jan Slomp, « Vérités évangélique et coranique. L'Évangile de Barnabé », in Marie-Thérèse Urvoy (dir.), *En hommage au père Jacques Jomier*, o.p., Paris, Cerf (Patrimoines), 2002, p. 359-383.

⁵⁶ Jacques Jomier, « La revue 'al-'Orwa al-Wothqa' (13 mars-16 octobre 1884) et l'autorité du Coran », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 17, 1986, p. 9-36.

⁵⁷ Jacques Jomier, « La raison et l'histoire dans le commentaire du *Manâr* », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 19, 1989, p. 17-47.

⁵⁸ Olivier Carré, « Jamal al-Dîn al-Afghânî a-t-il lu la Moqaddima d'Ibn Khaldûn ? », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 10, 1970, p. 301-316.

⁵⁹ Olivier Carré et Gérard Michot (Michel Seurat), *Les Frères musulmans (1928-1982)*, Paris, Julliard (Archives), 1983, 236 p.

⁶⁰ Olivier Carré, *Mystique et politique. Lecture révolutionnaire du Coran* par Sayyid Qutb, Frère musulman radical, Paris, Cerf/Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984, 248 p. Réédition augmentée aux éditions du Cerf, en 2004, 381 p.

au nationalisme arabe contemporain⁶¹ et à la problématique du rapport entre l'autorité politique et l'autorité religieuse dans les sociétés à référence musulmane⁶².

Beaurecueil publia son travail sur Ansârî⁶³ après la soutenance de sa thèse, mais il ne consacra plus de temps aux travaux d'érudition. Travaillant sur un thème choisi par son directeur Michel Allard, Philippe Rancillac publia une traduction de la deuxième partie de la *Risâla* d'al-Shâfi'i⁶⁴, élaborateur d'une structure juridico-théologique qui fut l'aboutissement d'une évolution amorcée à partir du moment où les dits et gestes du prophète de l'islam avaient été invoqués comme argument de droit. Le Dominicain conclut en montrant son admiration et sa gêne pour un système habilement clos sur lui-même :

« Le travail de l'intelligence du savant ne consiste pas à comprendre le réel en soi pour créer une législation qui soit adaptée, mais à réduire le réel aux dimensions de la vérité révélée [...] les gens du commun, le *'amma*, n'y ont pas part et [...] tous les spécialistes n'y sont même pas individuellement tenus. [...] l'homme semble n'avoir aucune part personnelle à l'élaboration du droit musulman qui, à la fois moral et religieux, doit tout entier découler et dépendre de l'information traditionnelle venant du Prophète et donc de Dieu, seul législateur en Islam, puisqu'il s'agit finalement de la garantie des normes pour être sauvé »⁶⁵.

Monnot se spécialisa dans l'exégèse coranique, en commençant par le *Jâmi' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân* de Tabarî⁶⁶, et il s'intéressa aux écrits musulmans portant sur les religions bibliques et non-bibliques⁶⁷, prolongeant un chantier ouvert par un frère dominicain aîné, Jean de Menasce (1902-1973)⁶⁸. Il travailla sur le *mu'tazilite* 'Abd al-Jabbâr (935-1025) qui consacra une partie de son *Mughnî* aux dualistes, mazdéens, chrétiens, sabéens, et autres « idolâtres ». Sans négliger les auteurs contemporains comme l'écrivain iranien contemporain Jalal al-Ahmad⁶⁹, il publia des articles sur les doctrines des Arabes anté-islamiques selon les musulmans⁷⁰ présentant, entre autres, le *Kitâb al-Mathâlib* d'Ibn Kalbî (737-819)⁷¹. Platti centra ses travaux sur les textes arabes ayant des chrétiens pour auteurs. A partir de 1974, il

⁶¹ Olivier Carré, *Le nationalisme arabe*, Paris, Payot & Rivages, 1996 (1^e éd. 1993), 304 p.

⁶² Olivier Carré, *L'islam laïque ou le retour de la grande tradition*, Paris, Armand Colin, 1993. Et *L'utopie islamique dans l'Orient arabe*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1991, 275 p.

⁶³ S. de Beaurecueil, « La structure du *Livre des Etapes* chez Ansârî », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 77-125 et « Présentation d'Ansârî », p. 291-300. Serge Laugier de Beaurecueil, « Le millénaire de Khwâja 'Abdollah Ansârî », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 305-314.

⁶⁴ Philippe Rancillac, « La II^e partie de la *Risâla* d'al-Shâfi'i », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 127-250.

⁶⁵ Philippe Rancillac, « Des origines du droit à la *Risâla* d'al-Shâfi'i », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 168-169.

⁶⁶ Guy Monnot, « Le verset du trône », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 15, 1982, p. 119-144.

⁶⁷ G. Monnot, « Les écrits musulmans sur les religions non-bibliques », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 5-47. G. Monnot, « Sabéens et idolâtres selon 'Abd al-Jabbâr », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 12, 1974, p. 13-48. G. Monnot, « Matoridi et le manichéisme », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 39-66. Guy Monnot, « La transmigration et l'immortalité », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 14, 1980, p. 149-166.

⁶⁸ Guy Monnot, préface à la réédition de Jean de Menasce, *Quand Israël aime Dieu. Introduction au hassidisme*, Paris, Cerf (Patrimoine-Judaïsme), 1992, 164 p.

⁶⁹ Guy Jourdain Monnot, « Jalal Al-Ahmad », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 9, 1967, p. 221-225.

⁷⁰ Guy Monnot, « Les doctrines des chrétiens dans le 'Moghni' de 'Abd al-Jabbâr », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 9-30.

⁷¹ G. Monnot, « Un inédit de Dâr al-Kotob : le 'Kitab al-mathalib' d'Ibn al-Kalbî », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 315-321.

publia plusieurs articles en lien avec son sujet de thèse, Yahîa b. ‘Adî (893-974)⁷², puis proposa une mise au point sur les études arabes chrétiennes⁷³ ou des articles ponctuels⁷⁴ dont un sur al-Warrâq (IX^e siècle)⁷⁵. Refusant de se résoudre à penser et présenter l’islam à travers un prisme « intégral » de plus en plus dominant, il retourna aux sources médiévales, et trouva chez un auteur arabe chrétien une *Apologie d’al-Kindî*⁷⁶, œuvre polémique écrite au IX^e siècle portant sur la rédaction du Coran, son statut et le regard porté sur le prophète de l’islam.

Morelon avait interrogé des orientalistes pour savoir dans quel domaine valoriser ses connaissances en langue arabe. La réponse fut unanime : « Si tu veux rester en France, tu fais ce que tu veux, mais si tu veux t’enraciner dans un pays arabe ne prends aucun domaine qui peut provoquer des susceptibilités, donc ni religion, ni histoire, ni... ni... ni... »⁷⁷. Restait la linguistique ou l’histoire des sciences et, du fait de ses compétences préalables, il choisit l’astronomie arabe, un champ délaissé au demeurant. En 1976, à Alger, Pierre Claverie⁷⁸ l’invita à discuter publiquement de l’essai de Bucaille *La Bible, le Coran et la science*⁷⁹ qui suscitait beaucoup d’intérêt au sud de la Méditerranée. Morelon aborda le sujet de deux manières : d’abord en utilisant le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*⁸⁰ pour déconstruire le raisonnement selon lequel un croyant n’a pas à suivre les conclusions d’un scientifique athée parce que celui-ci ne peut saisir le fond des choses ; ensuite en démontant l’argument concordiste utilisé par Bucaille pour affirmer que le verset 5 de la sourate Al-Hajj ferait référence au fœtus, en reprenant le commentaire de Kamel Husayn (1901-1977) pour qui le terme ‘*alaga* avait le sens spirituel de « lien avec Dieu »⁸¹. Les travaux liés à sa thèse commencèrent à paraître dans *MIDEO* à partir de la seconde moitié des années 1980⁸² et, par ailleurs, Morelon proposa une synthèse : *Les sciences dans la civilisation musulmane*⁸³.

⁷² Emilio Platti, « Deux manuscrits théologiques de Yahyâ b. Adî », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 12, 1974, p. 217-229. Emilio Platti, « Une compilation théologique de Yahyâ b. ‘Adî », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 291-303. Emilio Platti, « Yahyâ b. ‘Adî, philosophe et théologien », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 14, 1980, 167-184. Emilio Platti, « Une cosmologie chrétienne », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 15, 1982, p. 75-118.

⁷³ Emilio Platti, « Etudes arabes chrétiennes », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 17, 1986, p. 257-264.

⁷⁴ Emilio Platti, « ‘L’entretien de la sagesse’ de Barhebraeus. La traduction arabe », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 18, 1988, p. 153-194.

⁷⁵ Emilio Platti, « La doctrine des chrétiens d’après Abû ‘Isâ al-Warrâq dans son traité sur la Trinité », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 20, 1991, p. 7-30.

⁷⁶ Texte dont la traduction en latin influença Thomas d’Aquin.

⁷⁷ Courriel de R. Morelon, 13/11/2015.

⁷⁸ Jean-Jacques Pérennès, *Pierre Claverie. Un Algérien par alliance*, Paris, Cerf, 2000, 393 p.

⁷⁹ Maurice Bucaille, *La Bible, le Coran et la science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 1976, 439 p.

⁸⁰ Adhémar d’Alès sj (dir.), *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique : contenant les preuves et les réponses aux objections tirées des sciences humaines*, Paris, Beauchesne, 2^e édition (1922-1926).

⁸¹ Maurice Bucaille rejette la traduction du terme par « caillot de sang » et « adhérence » car cela ne sert pas sa démonstration (p. 350). Muhammad Hamidullah, dans la 8^e édition de sa traduction publiée à Ankara et Beyrouth en 1973, employait le nom commun « caillot » et René Khawam utilisa celui de « grumeau » (Paris, Maisonneuve & Larose, 1990). La traduction publiée aux éditions Al-Bouraq (Liban) en 2005 sous l’autorité saoudienne de la Présidence Générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l’Iftâ, de la Da’awa et de l’Orientation Religieuse recourt au terme d’ « adhérence ».

⁸² Régis Morelon, « Les deux versions du traité de Thâbit b. Qurra ‘sur le mouvement des deux luminaires’ », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 17, 1986, p. 9-44. Régis Morelon, « La version arabe du Livre des hypothèses de Ptolémée », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 21, 1993, p. 7-85.

⁸³ Régis Morelon, *Les sciences dans la civilisation musulmane*, Paris, Confluents Editions, 1996, 46 p.

Ne pouvant être reconnu comme spécialiste du Coran du fait de sa confession, Jomier publia une série d'articles sur la vie l'islam populaire, prolongés par un travail avec Muhammad Feteih, de Dâr al-'ulûm, qui fit une enquête sur l'attitude religieuse des Egyptiens⁸⁴. La saisie était aussi indirecte, via la production littéraire contemporaine : Jomier fut le premier découvreur européen de Naguib Mahfûz, bien avant que le prix Nobel de littérature ne lui soit décerné⁸⁵. Le Dr Ernst Bannerth (1895-1976), prêtre séculier autrichien établi au couvent, prit le relais dans ce double champ. Son dernier article fut cosigné par Morelon, il portait sur le romancier 'Abd al-Hamîd Gûda al-Sahhâr, auteur de *Fî qâfilat al-zamân*⁸⁶. Puis, à partir de 1988, ce fut le dominicain allemand Josef Dreher qui publia sur le sujet en s'intéressant tout particulièrement au soufisme. Antérieurement, Luc Moreau (1929-2012) avait fait paraître plusieurs articles sur la religion au Sénégal : pèlerinage⁸⁷ et traditions⁸⁸, mais ces articles sur l'islam subsaharien⁸⁹ n'eurent qu'une diffusion marginale⁹⁰.

2- Des vicissitudes du dialogue dans le champ de la culture et du savoir

1965-1978 : espoirs post-conciliaires

Dans l'élan du Concile, Anawati voulut positionner l'IDEO sur une *via media* celle qui, écrivait-il, « précise soigneusement l'objet du dialogue, ses conditions et ses limites », et qui étudie l'islam dans sa complexité (religion, communauté, culture, civilisation), entre le courant minimaliste qui ne voit dans l'islam que ce qui s'oppose aux dogmes chrétiens et le courant maximaliste qui reconnaît sous des formes variables le prophétisme de Muhammad et le caractère révélé du Coran⁹¹. Il ne mesura pas en temps réel le retournement opéré à la fin des années 1950 par le shaykh azhari Muhammad al-Bahî (1905-1982)⁹² dans un essai sur *La pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale* (1957)⁹³. Ce dernier était en lien avec Muhammad Mahmûd Shaltût (1893-1963) longtemps recteur d'al-Azhar et une jeune génération comprenant les shaykhs Muhammad al-Ghazâlî, Youssef al-Qaradhâwî (né en

⁸⁴ Jacques Jomier et Muhammad Feteih, « Invocations pour les moments de la journée », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO*, 1970, n°10, p. 271-290.

⁸⁵ Jacques Jomier, « Naguib Mahfouz. Prix Nobel 1988 », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 19, 1989, p. 403-405. Lire également « Notre père Mahfouz », propos recueillis par Salwa Al Neimi, *Magazine littéraire*, mars 1988, p. 26-30.

⁸⁶ Ernst Bannerth (1895-29 avril 1976) et Régis Morelon, « Al-Sahhâr, témoin de la vie populaire », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 5-31.

⁸⁷ R. L. Moreau, « Note sur le pèlerinage à la Mekke vécu au Sénégal aujourd'hui », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 9, 1967, p. 215-220.

⁸⁸ R. L. Moreau, « Religion et traditions au Sénégal », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 365-374.

⁸⁹ Anawati avait du mépris pour les habitants d'Afrique subsaharienne, selon Luc Moreau (entretien à L'Arbresle, 19/03/2003).

⁹⁰ Luc Moreau, *Patchwork & arabesques*, Lyon, Entre Vues, 2012.

⁹¹ Georges C. ANAWATI, « L'Islam à la croisée des chemins : impasse ou espoir ? », conférence à l'université de Fribourg, 15 novembre 1985, tiré-à-part (éditions universitaires Fribourg, Suisse), p. 26-27.

⁹² Dominique Avon, « Al Azhar et les sciences venues d'Europe. Etude d'un retournement opéré à la fin des années 1950 », *XX^e siècle* 130, Avril-Juin 2016, p. 45-58.

⁹³ Muhammad al-Bahî, *al-Fikr al-islâmî al-hadîth wa-silatu-hu bi-l-isti'mâr al-gharbî*, Le Caire, Dâr al-Fikr, 1968 (5^e édition).

1926)⁹⁴, Muhammad Sha‘arawî (1911-1998) et Salâh Abû Ismâ‘îl (1927-1990), de tendance bannaïte plus ou moins assumée et promoteurs d’un « islam du juste milieu » (*islâm wasat*)⁹⁵. La *naqsa*, nom donné à la défaite de 1967, activa la place multiforme du religieux dans la sphère publique. L’idéologie panarabiste fut contestée par celle de l’ « islam intégral » mais, au début des années 1970, cette dernière était davantage pensée comme une queue de comète relativement résistante que comme la référence axiale de la période à venir.

Au père blanc Maurice Borrmans qui lui proposait de contribuer à un numéro de « Jeunesse et Foi » au début de l’année 1971, Jomier répondit qu’il n’était pas suffisamment au contact de la jeunesse, tout en nourrissant des craintes vis-à-vis des adaptations en cours au protestantisme et au marxisme. Il évoqua des « équipes » égyptiennes à l’œuvre pour le dialogue, brassant des idées « terriblement connues et générales ». Il dit rejoindre pour partie Mohammed Arkoun concernant la manière d’expliquer des aspects du christianisme à des musulmans, en empruntant « une certaine apologétique de chrétiens d’Orient », mais sans se rendre à ses arguments concernant les possibilités de rupture avec une certaine forme d’islam, « car le réformisme est encore très puissant ici et je ne vois pas de gens religieux qui en soient sortis... il y a beaucoup qui en sont sortis mais ils ne parlent pas de religion... Non, il y a le désir de chercher à comprendre ce qu’est vitalemment l’Islam pour les musulmans. Ce qu’il est théoriquement, on ne le sait que trop »⁹⁶. Le Dominicain, qui se rendait alors au Nigéria et au Congo (Lovanium) pour donner des conférences sur le dialogue aux prêtres, religieux et religieuses, précisait : « nos amis ont des richesses d’expression, de formulation, de simplicité pour cette partie de foi commune dont nous pourrions profiter (nécessité d’un effort pour simplifier la présentation sans trahir le message). Mais, pour le fond, ils ont moins que nous et le véritable monothéisme (vivre pour Dieu seul) n’est vécu que dans le Christ. »⁹⁷

La bibliothèque de l’Institut comme la table du couvent restaient les deux lieux de rencontre privilégiés. La liste des visiteurs musulmans comprend les noms de Yahya Haqqi, Hussein Fawzi, Osmane Amine (1905-17 mai 1978). Certains eurent un rôle privilégié : Taha Hussein (1889-1973), mais l’écrivain vécut les dernières années de sa vie dans une retraite relativement silencieuse ; Osman Yahya (1919-1997) qui, après son passage par l’Eau Vive (1947-1949), avait abandonné son projet d’islamiser la France puis celui de recevoir le baptême⁹⁸ ce qui ne l’empêcha pas de résider près de vingt ans au couvent du Caire à partir de 1973⁹⁹ ; le shaykh Ahmad Hassan al-Bâqûrî (1907-1985), ministre des Waqfs sous Nasser, membre de l’Académie de langue arabe et promoteur de l’association al-Ikhâ’ al-dînî ; Kamel

⁹⁴ Amin Elias, « Le sheikh Yousef al-Qardâwî et l’islam du milieu », article à paraître en 2016. Haoues Séniguer, « Une terreur sacrée ? La violence à l’heure des crises du Moyen-Orient », *Confluences Méditerranée* 94, 2015/3, p. 63-80.

⁹⁵ Cette expression mériterait un long développement. Ses racines puisent, notamment, dans la tentative de positionnement de l’islam, prôné par des savants musulmans des premiers siècles de l’hégire, entre un judaïsme qualifié de « matériel » et un christianisme qualifié de « spirituel ».

⁹⁶ Lettre de Jomier à Borrmans, Le Caire, 16/12/1969.

⁹⁷ Lettre de Jacques Jomier à Maurice Borrmans, Ibadan, 11/03/1973.

⁹⁸ Antoine Mourges, « Des "sages et des savants" aux "tout petits" ». Aux origines des communautés de l’Arche, 1945-1965 », mémoire de Master 1 sous la direction de Michel Fourcade, Université Paul Valéry Montpellier III, 2009. Voir les lettres de Thomas Philippe à Jacques Maritain du 26 octobre et du 21 novembre 1949, citées p. 151-152.

⁹⁹ Témoignage de Jourdain-Guy Monnot, « Souvenirs sans diaire du Caire de naguère », 14 avril 2000, p. 8.

Husayn¹⁰⁰, qui initia Morelon à la poésie arabe en 1974-1975 ; Muhammad ‘Abd al-Hâdî Abû Rîdah (m. 1991)¹⁰¹, éditeur de manuscrits d’al-Kindî et traducteur de textes philosophiques contemporains vers l’arabe ; Gamâl al-Banna (1920-2013) petit frère de Hassan, qui alla même jusqu’à demander de pouvoir finir ses jours dans la propriété des Dominicains ; Ibrahim Madkour (1902-1995) dont Chenu avait relu la thèse pour corriger le français, président de l’Académie de langue arabe du Caire, seul intellectuel musulman qui écrivit régulièrement dans *MIDEO*, sur la philosophie médiévale¹⁰², sur la commission de la philosophie arabe¹⁰³, sur Palerme¹⁰⁴, Avicenne¹⁰⁵, Al-Fârâbî¹⁰⁶, Averroès¹⁰⁷ et Massignon à l’occasion du centenaire de la naissance de l’orientaliste¹⁰⁸.

Qu’en était-il de l’expérience des jeunes ? Morelon était déjà dans l’Ordre lorsqu’il fit son service militaire. Il choisit Constantine, où il fut professeur de mathématiques au lycée de filles. Ayant fait connaissance du directeur d’un plan de développement dans les Aurès, il fit des relevés de terrain durant quatre étés (1967-1970). Seul Européen dans une région où « le couscous avait le goût du sable » et où il vit un enfant commencer à pourrir parce qu’il n’avait pas assez de calories pour guérir sa plaie, il se souvient que « dans tous ces douars j’ai trouvé une société qui se tenait, et il m’a paru clair que c’était l’islam qui en était le ciment et qui la rendait cohérente malgré l’immense pauvreté »¹⁰⁹. Il fit d’autres séjours en Algérie, entre 1975 et 1980, et eut des contacts parfois étroits avec des professeurs d’université qui, tous, étaient « des agnostiques européens ». En France, il échangea de manière ponctuelle, sur la mystique, avec le soufi Michel Chodkiewicz, directeur d’études à l’EHESS. Pérennès vécut une expérience de coopération relativement proche. Il arriva en Algérie en 1971. Souhaitant travailler sur les traces du père Lebreton¹¹⁰, il fut enchanté de travailler dans un pays en voie de développement et rédigea une thèse en économie rurale qu’il soutint en 1977. Quant à Platti, il

¹⁰⁰ Kamîl Husayn, « Le commentaire ‘scientifique’ du Coran : Une innovation absurde », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 293-300.

¹⁰¹ M. Abû Ridâ obtint un magistère de l’Université du Caire en 1939 sur le *mu‘tazilite* Ibrâhîm al-Nazzâm et un doctorat de l’Université de Bâle avec *Al-Ghazâlî und seine Wiederlegung der grieschischen Philosophie*. Il eut une chaire de philosophie arabe dans les universités égyptiennes et celles du Golfe, notamment au Koweït où il passa de nombreuses années.

¹⁰² Ibrahim Madkour, « Duns Scot entre Avicenne et Averroès », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 9, 1967, p. 119-131. Ibrahim Madkour, « Science et philosophie en terre d’Islam », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 14, 1980, p. 263-270.

¹⁰³ Ibrahim Madkour, « La commission de la philosophie arabe », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 10, 1970, n°10, p. 291-300.

¹⁰⁴ Ibrahim Madkour, « Palerme, centre de culture arabe », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 11, 1972, p. 343-348.

¹⁰⁵ Ibrahim Madkour, « Al-Bîrûnî et Ibn Sînâ, représentants d’une époque et d’une culture », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 12, 1974, p. 195-201. Ibrahim Madkour, « Avicenne en Orient et en Occident », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 15, 1982, p. 223-230.

¹⁰⁶ Ibrahim Madkour, « Al-Fârâbî hier et aujourd’hui », Le Caire, Dar al-Maaref, *MIDEO* 13, 1977, p. 33-37.

¹⁰⁷ Ibrahim Madkour, « Les œuvres d’Averroès et la Commission arabe du Caire », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 237-246.

¹⁰⁸ Ibrahim Madkour, « Massignon, le grand arabisant », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 17, 1986, p. 265-269.

¹⁰⁹ Courriel de R. Morelon, 13/11/2015.

¹¹⁰ Denis Pelletier, *Economie et Humanisme. De l’utopie communautaire au combat pour le Tiers-Monde*, Paris, Cerf (Histoire), 1996, p. 419-420.

rencontra pour la première fois des musulmans dans le Foyer des jeunes de Bruxelles¹¹¹, où il fut moniteur bénévole à partir de 1969, c'est-à-dire dès son ouverture. Motivé par des raisons sociales, dans une Belgique qui appelait les Marocains et les Turcs à venir travailler chez eux elle, il partagea des moments de fête comme l'Aïd, fit de l'accompagnement social et juridique, et participa à l'organisation de projets biculturels.

En Égypte, ces Dominicains repérèrent les indices d'un changement sociétal au nom d'un rejet d'une approche libérale –assumant la séparation des champs et les apports exogènes à un héritage conçu comme ouvert- de l'islam. L'un d'entre eux nota le mouvement de revêtement du voile par les étudiantes dans la section arabe de l'Université Ayn Shams au cours de l'année 1975. La censure sur les livres commença à être plus pointilleuse et les spécialistes ~~de l'islam non-musulmans~~ non musulmans de l'islam devinrent une cible plus marquée. A l'automne 1977, les conclusions de la seconde session du 8^e Congrès des Oulémas organisé par l'Académie de recherches islamiques¹¹² s'appuyèrent sur l'intervention du Secrétaire général intitulée « l'Islam dans le miroir des orientalistes », pour appeler « à purifier la terre arabe et musulmane de toutes les sortes d'attaques intellectuelles »¹¹³. Le Dr Ibrahim al-Labbân conduisit une étude pour montrer que les méthodes d'enseignement étaient encore trop inféodées à celles de l'Occident. Il demanda que les musulmans s'attachent « à la connaissance des principes musulmans et d'éducation et que l'on y retourne (*al-Akhbâr* 26-10-1977) »¹¹⁴. Au projet scientifique de rejet de l'exogène fut associé un projet politique de rédaction d'une constitution pour tous les pays d'Afrique et d'Asie ayant un lien avec l'islam. Lancé par le chef de l'Union des Ulémas du Maroc, le shaykh 'Abdallah Kânûn¹¹⁵, afin d'en finir avec les « lois positives », le projet fut confié à l'Azhar et à l'Académie : « Le Congrès proclame que le pouvoir de la Loi musulmane garantit aux non-musulmans leurs droits humains et qu'il garantit aussi aux adeptes des religions scripturaires la liberté de croyance et de culte. Le Congrès décrète que le programme de vie, pour le musulman, consiste à suivre le Coran et la tradition. Ce programme garantit aux musulmans, individus et collectivités, la force de résister à la campagne d'attaques intellectuelles contre les dogmes, la morale, la législation. »¹¹⁶ Associé à ce projet, les congressistes demandèrent la création d'une caisse de la *da'wa* à laquelle participeraient tous les « Etats musulmans » pour propager l'islam et se renforcer face aux menaces des missionnaires chrétiens et des communistes.

Dans une brochure éditée par l'association des étudiants de l'université d'Alexandrie en 1977, la possibilité de cohabitation et d'amitié entre les musulmans et les chrétiens était rejetée. Une thèse soutenue au Caire cette année-là indiqua qu'aucun chrétien ne pouvait accéder à 150 fonctions publiques, quelles que soient ses qualifications, et que cette discrimination venait s'ajouter à d'autres restrictions en matière de droits socio-culturels : inégalité salariale,

¹¹¹ Le Foyer des jeunes a connu trois adresses : la rue du Théâtre ; un quartier Nord de Bruxelles ; Molenbeek. Il s'est particulièrement développé, à partir de 1981, sous l'impulsion du Dominicain Johan Leman et de la directrice Loredana Marchi. En 2015, Emilio Platti est membre du conseil d'administration de ce Foyer.

¹¹² Jacques Jomier, « Les Congrès de l'Académie des recherches islamiques », Beyrouth, La Librairie du Liban, *MIDEO* 14, 1980, p. 95-148.

¹¹³ *Al-Ahrâm*, 26/10/1977.

¹¹⁴ Jacques Jomier, « Les Congrès de l'Académie des recherches islamiques », art. cit.,, p. 144.

¹¹⁵ *Al-Akhbâr*, 26/10/1977.

¹¹⁶ Jacques Jomier, « Les Congrès de l'Académie des recherches islamiques », art. cit.,, p. 145.

discriminations pour l'octroi de bourses d'études, répartition des terres et des appartements populaires, entraves à la liberté d'expression¹¹⁷. En dépit de vives tensions avec Anouar al-Sadate, 'Abd al-Halîm Mahmûd (1910-1978) avait accepté le poste de Shaykh al-Azhar en 1973, avec pour double objectif de donner à l'institution une indépendance par rapport au pouvoir politique, et à l'Égypte un droit en accord avec la *sharî'a*¹¹⁸. Les 12-13 avril 1978, la rencontre de la délégation catholique présidée par le cardinal Sergio Pignedoli (1910-1980) avec des représentants d'al-Azhar provoqua les hauts cris de l'aile conservatrice¹¹⁹ : « Aux avances du Pape qui proposait une collaboration des chrétiens et des musulmans face à l'athéisme, le Grand Imam 'leur a montré clairement l'impossibilité de cette collaboration tant qu'ils faisaient la guerre à l'Islam, qu'ils combattaient les musulmans et diffamaient le Prophète de l'Islam' (p. 12) »¹²⁰ L'intervention d'Anawati, centrée sur ce qui était susceptible d'unir chrétiens et musulmans, fut annulée, et son propos fut rejeté point par point dans *Majallat al-Azhar*. 'Abd el-Halîm Mahmoud décéda peu après et son successeur, le shaykh Muhammad 'Abd al-Rahmân Bîsâr, suscita des espoirs de rapprochement. Il était l'auteur d'une thèse sur Averroès à l'Université d'Edimburg et avait dirigé le Centre islamique de Washington pendant plusieurs années. Mais il ne put remonter le vent majeur.

1979-1995 : poussée de l'intégralisme musulman

L'année 1979 marqua une rupture : révolution islamique en Iran, invasion soviétique en Afghanistan, soulèvement contre la dynastie saoudienne au sein de la Grande Mosquée de La Mecque et accords de Camp David furent les événements les plus marquants. L'assassinat de Sadate le 6 octobre 1981, fut une conséquence directe de la paix signée avec Israël. Si al-Azhar avait donné une justification théologique du traité¹²¹, la doctrine de « l'obligation manquante » lui fut opposée pour justifier l'assassinat¹²². Cette dernière fut contestée par le grand mufti, le cheikh Gâd al-Haqq 'Alî Gâd al-Haqq (1917-1996)¹²³, qui devint grand imam à la mort du cheikh Bîsâr. Derrière le débat du recours à la violence justifié au nom de la religion, se retrouvaient les deux termes de la problématique : l'enjeu philosophico-scientifique et l'enjeu politique. Dans *Majallat al-Azhar*, Anouar al-Guindî, contempteur de du romancier et ex-Ministre de l'Instruction publique Taha Hussein (1889-1973), publia un article contre le mouvement de la traduction de la pensée occidentale en langue arabe¹²⁴. Quant au philosophe Hassan Hanafî, seul musulman invité au Concile Vatican II mais ayant rompu tout contact avec

¹¹⁷ Sami Awad Aldeeb Abu-Sahlieh (préface d'A. von Overbeck), *Non-musulmans en pays d'Islam. Cas de l'Égypte*, Éditions universitaires de Fribourg (Suisse), 1979, p. 263-273.

¹¹⁸ Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996, p. 142-146.

¹¹⁹ « Les chrétiens d'Égypte », *Pro Mundi Vita*, Dossier Afrique n°21, Bruxelles, 1982, p. 28-29. Voir aussi Jacques Jomier, *Islamochristiana*, 1978, p. 214-217.

¹²⁰ Voir *MIDEO* 14, 1980, p. 407.

¹²¹ *Al-Ahrâm*, 10/05/1979.

¹²² Gilles Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard (NRF), 2000, p. 82.

¹²³ Paru dans *al-Ahrâm* du 08/12/1981 et que G. Anawati traduit dans « Une résurgence du kharijisme au XX^e siècle : "L'obligation absente" » [titre de l'essai du chef des conjurés], Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 191-228.

¹²⁴ Article mentionné dans *MIDEO* 15, 1982, p. 288 sq.

les milieux catholiques, il développa deux projets : celui de l'islamo-gauchisme et celui de l'« occidentalisme »¹²⁵. Observateur de ce phénomène, Jomier nota les réactions d'autres Égyptiens fascinés par l'ayatollah Khomeyni¹²⁶.

Les débats intra-musulmans se focalisèrent sur le renforcement des références à la *shari'a*¹²⁷, notamment après la publication de *Usûl al-Shari'a* (1979)¹²⁸ par le juge de la Cour suprême Mohammad Sa'îd al-'Ashmâwî (1932-2013) très critique envers l'« islamisme ». Si Jomier exprima quelques réserves pour ce qui était dit des chrétiens et des juifs, Anawati le soutint à fond¹²⁹. Ce dernier se désolait de l'absence de renouvellement significatif des interlocuteurs musulmans¹³⁰ en mesure d'accepter « qu'un des terrains de choix pour la rencontre entre des élites musulmanes et chrétiennes [soit] celui de l'héritage philosophique et culturel commun dont le moyen âge a vécu à la fois en chrétienté et en pays d'Islam »¹³¹. Il entretenait de bonnes relations avec Jean-Pierre Péroncel-Hugoz, grand reporter au *Monde*, qui publia en 1983 *Le Radeau de Mahomet*, qui reprit la formule des « Turcs de profession » – ces Européens qui faisaient mine de se convertir pour qu'on leur fiche la paix quand ils vivaient dans l'Empire ottoman- pour pointer du doigt des intellectuels complaisants à l'égard de comportements de musulmans contraires aux droits de l'homme. Les guerres au Liban faisaient rage et la montée de l'« islam intégral » fut de plus en plus manifeste, à la fin de la décennie, en Algérie et en Tunisie.

Il y avait, certes, des signes positifs pour ces Dominicains : le discours de Jean-Paul II à Casablanca (1985), puis la rencontre d'Assise, le 27 octobre 1986, qui vit Chenu appeler à un « dialogue intra-religieux, et non seulement inter-religieux parce qu'il doit conduire à intégrer en soi la vérité perçue dans l'autre religion, même si l'on reste fidèle à sa propre tradition. [...] Vivre avec, c'est la définition de la 'mission'. »¹³² Le Congrès international islamo-chrétien de Strasbourg, dans le cadre du Conseil de l'Europe, les 20-21 décembre 1990, fut la première manifestation organisée par l'ADIC (Association pour le dialogue islamo-chrétien et les rencontres inter-religieuses) fondée en 1988 par le Dr. Adel Hafez Amer, égyptien nasserien décédé en avril 1990¹³³ et présidée ensuite par Fernand Rouillon, ancien ambassadeur, avec comme secrétaire général Michel Lelong. Mais l'encyclique *Redemptoris Missio* (7 décembre

¹²⁵ Dominique Avon, « L'occidentalisme comme contre-orientalisme. Une tentative inachevée », *Revue des civilisations de l'Orient*, n°2, (à paraître).

¹²⁶ Lettre de Jomier à Borrmans, Le Caire, 08/03/1979.

¹²⁷ E. S. Sabanegh, « Débats autour de l'application de la Loi islamique (*shari'a*) en Egypte », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 14, 1980, p. 329-383.

¹²⁸ Jacques Jomier, « Les fondements de la Loi musulmane », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 289-292.

¹²⁹ G. C. Anawati, « Un plaidoyer pour un islam éclairé (*mustanîr*) : Le livre du juge Mohammad Sa'îd al-'Ashmâwî, *al-Islâm al-siyâsî* (L'Islam politique) », Louvain/Paris, Peeters, *MIDEO* 19, 1989, p. 91-128.

¹³⁰ Jacques Levrat, *Une expérience de dialogue. Les centres d'Études chrétiens en monde musulman*, (thèse soutenue à la faculté de théologie de Lyon en 1984), Altenberge, Christlich-Islamisches Schrifttum, 1987, p. 87.

¹³¹ Georges C. Anawati, « Principes de l'humanisme arabe médiéval : un humanisme théocentrique », in Christian Wenin (dir.) *L'homme et son univers au Moyen Âge*, actes du VII^e congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 sept. 1982), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1986, p. 406.

¹³² Marie-Dominique Chenu, « Pour un œcuménisme planétaire », *L'Actualité religieuse dans le monde*, 38, octobre 1986, p. 22-23. Morelon explique que la première partie de cette citation doit à la pensée du théologien hispano-indien Raimon Panikkar.

¹³³ A.D.I.C., *Dialogue islamo-chrétien*, Paris, Editions Tougui, 1992, p. 7.

1990) proposa que le « dialogue interreligieux fa[sse] partie de la mission évangélisatrice de l'Église. » Puis, le magistère catholique dissocia le secrétariat pour les non chrétiens en conseil pontifical pour le dialogue interreligieux d'une part et congrégation pour l'évangélisation des peuples d'autre part. Et le document commun de ces deux instances, *Dialogue et annonce (Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ)* (19 mai 1991) fut rédigé dans le but de proposer un commentaire articulé de *Nostra Aetate* et *Ad Gentes*.

Des Dominicains du Caire exprimèrent leur malaise vis-à-vis de cette perspective du dialogue. Ils durent en même temps affronter la question de la radicalisation des autorités musulmanes dont rendit compte l'« affaire Rushdie ». Le 8 novembre 1989, dans le journal flamand *De Standaard*, Emilio Platti publia une Tribune libre dans laquelle il citait quelques extraits de la *Sîra* : la lapidation devant la porte de la mosquée à Médine et l'assassinat du poète Ibn al-Ashraf. Il faisait également référence au *Liwâ' al-islâmî* dans lequel il est dit que parler de l'égalité de l'homme et de la femme c'est comme le braire braiment d'un âne. Jean-Yahya Michot, qu'il croisait assez souvent, lui reprocha d'avoir attaqué l'islam¹³⁴. Michot avait été formé à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve (UCL) en vue de promouvoir les relations interreligieuses. Il avait publié un premier article dans *MIDEO* en 1980¹³⁵, un deuxième en 1982¹³⁶ puis un troisième sur le hajj en 1988¹³⁷. Entretemps, il s'était converti à l'islam et s'était marié avec la fille d'un ancien rabbin de Bagdad. Sous le pseudonyme de Nasreddin Lebatelier, il publia une justification religieuse de la possibilité de l'assassinat des moines de Tibhirine¹³⁸. Ayant négocié une séparation avec l'UCL, il fut engagé au Centre d'études islamiques d'Oxford (affilié à l'Université d'Oxford sans en faire partie).

Secrétaire des Journées romaines dominicaines (1979-1996), Platti effectua deux voyages au Pakistan (1992 et 1996) pour acquérir les ouvrages d'Abû l-A'la Maudûdî (m. 1979) : « Je me rendais vite compte que j'avais en main la clé pour comprendre les fondements mêmes d'une idéologie identitaire militante qui faisait des ravages, bien plus que Sayyid Qutb ou Hasan al-Bannâ, en se répandant, universellement, grâce à l'anglais, dans la communauté musulmane. En lisant son commentaire du Coran, et aussi, en mettant la main sur un recueil d'articles de Maudûdî, *West versus Islam* (New Dehli, 1991), je comprenais combien cette pensée pouvait susciter la polarisation entre des musulmans et l'Occident. Une polarisation qui s'est exacerbée au point de finir en guerres... Dès 1994, après le départ à la retraite du père Michel Hayek, je proposais comme sujet d'un cours à l'Institut catholique de Paris '*les sources du militantisme islamique*', sujet que j'ai maintenu jusqu'en 2008. »¹³⁹ Attentif à suivre le

¹³⁴ Courriel envoyé par E. Platti, 23/11/2015.

¹³⁵ Jean Michot, « Le commentaire avicennien du verset : 'Puis il se tourna vers le ciel...' » (édition, traduction, notes), Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 14, 1980, p. 317-328.

¹³⁶ Jean Michot, « Tables de correspondance des 'Ta'liqât' d'Al-Fârâbî, des 'Ta'liqât' d'Avicenne et du 'Liber Aphorismorum' d'Andrea Alpago », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 15, 1982, p. 231-250.

¹³⁷ Jean R. Michot, « La signification du pèlerinage (Hajj) dans trois brochures populaires égyptiennes », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 18, 1988, p. 211-242.

¹³⁸ Nasreddin Lebatelier, Ahmad ibn 'Abd al-Halîm Ibn Taymîyah. *Le statut des moines*, Beyrouth, El-Safîna Editions, janvier 1997.

¹³⁹ Emilio Platti, « Un frère dominicain, frère Prêcher, en terre d'immigration et en terre d'islam... », document non daté envoyé par l'auteur.

développement de la pensée des responsables du FIS algérien, Platti lut également le diaire d'Ali Belhadj que celui-ci écrivit en prison. Fruit de ses voyages et de ses enseignements, il publia deux essais aux éditions du Cerf : *Islam... étrange ?*¹⁴⁰ et *L'islam, ennemi naturel ?*¹⁴¹

L'inflexion de l'itinéraire d'Abdurahman Badawî (1917-2002), ce chantre d'un « existentialisme arabe » des années quarante, fut significative d'un changement d'époque. Sa *Défense de la vie du prophète Muhammad contre ses détracteurs* publiée en 1990 ne laissait que très peu de place à la possibilité d'une discussion sur un registre commun¹⁴². L'alliance avec les « modernistes » musulmans, pour laquelle avait œuvré Anawati semblait échouer dans l'immédiat. Membre de l'IDEO, le jésuite Christiaan Van Nispen montra que, contrairement aux « réformistes », ces hommes à cheval sur deux cultures n'avaient « pas réussi à faire école au sens fort du terme, à créer un mouvement structuré et durable de pensée et d'action, à la différence des islamistes »¹⁴³. La guerre du Golfe de 1991 ne fit que renforcer la tendance. Pourtant, Anawati ne se départit pas d'un optimisme qu'il afficha dans un entretien en arabe avec Mahmoud Azab (1947-2014) et Hoda Issa. S'il mettait en garde la manière dont les musulmans présentaient le christianisme dans leurs lieux de formation, à la manière de Muhammad Abû Zahra (1898-1974), il leur dit faire confiance à la génération à venir : « Je considère que cette période de tension seulement comme un peu de sable dans les yeux, parce que les musulmans ont de la jugeote et que leur religion est saine. La religion ne t'enjoint pas de détruire ni un truc de ce genre. Je te dis : 'Reste musulman, mais un musulman éclairé.' Et moi, je serai un chrétien éclairé parce qu'il y a aussi parmi nous des fanatiques. »¹⁴⁴ Après la mort d'Anawati, Morelon noua une amitié avec Mahmûd Azab et fut proche de Zaynab al-Khodeiry, fille de Mahmûd al-Khodeiry (m. 1960), professeure de philosophie arabe à l'Université du Caire. Il eut des relations amicales avec Mohammed Arkoun (1928-2010) qui avait fait partie de son jury de thèse, mais il préférait laisser à Anawati les recensions de ses ouvrages.

Dans *MIDEO* parurent quelques articles de chercheurs musulmans. Ceux de Roshdi Rashed, du CNRS, portèrent sur la philosophie des mathématiques d'Ibn al-Haytham¹⁴⁵. Celui qu'Abdelmajid Charfi¹⁴⁶ publia en 1983, alors qu'il était maître assistant d'arabe et d'islamologie à l'Ecole Normale Supérieure de Tunis et chercheur associé au CERES (Centre d'études et de recherches économiques et sociales), était une traduction – établie par le Père blanc Robert Caspar (1923-2007), lui aussi passé par l'IDEO –, de ce qu'il avait d'abord publié

¹⁴⁰ Emilio Platti, *Islam... étrange ?*, Paris, Cerf (L'histoire à vif), 2000, 338 p.

¹⁴¹ Emilio Platti, *L'islam, ennemi naturel ?*, Paris, Cerf (L'histoire à vif), 2006, 304 p.

¹⁴² Abdurrahman Badawi, *Défense de la vie du prophète Muhammad contre ses détracteurs*, Paris, Afkar, 1990.

¹⁴³ Christiaan Van Nispen Tot Sevenaer, « Le commentaire coranique du *Manâr*. Un siècle plus tard », in Marie-Thérèse Urvoy (dir.), *En hommage au père Jacques Jomier o.p.*, Paris, Cerf (Patrimoines), 2002, p. 250.

¹⁴⁴ « Le dernier dialogue ». Entretien du frère Georges Anawati, op, avec M. Mahmoud Azab et Mme Hoda Issa (1992-1994), *Lettre aux amis de l'IDEO*, Hors-série, Publication à l'occasion de l'anniversaire du décès de Mahmoud Azab le 29 juin 2014, 2015, p. 40.

¹⁴⁵ Roshdi Rashed, « La philosophie des mathématiques d'Ibn al-Haytham », Partie I *MIDEO* 20, 1991, p. 31-35 pour la présentation, p. 36-231 pour l'édition bilingue (arabe-français) et Partie II *MIDEO* 21, 1993, p. 87-90 pour la présentation, p. 91-275 pour l'édition bilingue (arabe-français).

¹⁴⁶ Abdelmajid Charfi, « Le christianisme dans le 'Tafsîr' de Tabarî », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO*, 1983, p. 117-168. Une traduction en anglais avait paru dans *Islam-christiana* 6 : « Christianity in the Qur'ân. Commentary of Tabarî, 1980, p. 105-148.

en arabe dans la *Revue tunisienne des sciences sociales*. Un seul eut une tonalité plus immédiatement en prise avec les enjeux idéologiques du moment, celui d'Ezzat Orany qui compara des notions politiques produites au nord de la Méditerranée et traduites en arabe chez deux personnalités musulmanes du XIX^e siècle considérés comme des pères de la « réforme »¹⁴⁷. Mais, d'une manière générale, ces sujets ne furent jamais débattus directement. Pérennès qui revint en Algérie en 1978-1985, et fut ensuite chercheur associé à la Maison de l'Orient méditerranéen à Lyon (1985-1992) tout en enseignant à Sciences po, se souvient avoir échangé sur des thèmes portant sur l'économie, la sociologie et les sciences politiques, mais en laissant à distance ce qui concernait directement la religion.

*

La guerre civile algérienne et ses prolongements en France, les attentats en Egypte, dont le plus important fut le massacre de touristes au temple d'Hatshepsout (17 novembre 1997), la reprise du conflit israélo-palestinien en dépit des accords d'Oslo (1993), la victoire des talibans en Afghanistan (1996) et les attentats du 11 septembre 2001, marquant un rapport de forces inégalitaires à l'échelle internationale, contribuèrent à élargir le fossé. Derrière des manifestations violentes, l'« islam intégral » se diffusa aussi à partir du réseau des universités anglo-saxonnes, jouant sur les registres offerts par les *cultural studies* et les *post-colonial studies*, l'un de ses représentants étant Jasser Auda¹⁴⁸.

A la veille de cette décennie, deux Massignoniens proches des Dominicains, Roger Arnaldez et Jacques Keryell, se rejoignaient sur le fait qu'un « dialogue réel » ne pouvait s'établir qu'autour « des valeurs spirituelles », regrettant d'une part que l'islam ne s'identifie pas au soufisme (*tassawuf*), d'autre part que les blocages en matière d'approche historico-critique du texte coranique ne puissent être levés. Ce faisant, Arnaldez se distinguait de Massignon, pour revenir à une apologétique catholique antérieure : « Ce qu'il y a de bien dans ce livre est dans la Bible, le reste est affabulation, incompréhension, voire sottise ou archaïsme. Mais comment le dire ? Je l'ai suggéré dans un petit livre sur le Coran¹⁴⁹, mais non explicitement (car je vous avoue que j'hésite à fâcher mes amis musulmans auxquels je tiens. J'ai peut-être tort, mais que faire ?) »¹⁵⁰. Le Dominicain Platti choisit pourtant de maintenir le contact, notamment à partir des séminaires organisés à Leuven par Marie-Claire Foblets : « Il fallait convenir du fait qu'il existait dans l'histoire musulmane une tentation à l'hégémonie, qui ces derniers siècles s'était transformée en ressentiment, due à une régression civilisationnelle sans pareille. L'espoir d'un dialogue de civilisations et de convivialité citoyenne me semblait

¹⁴⁷ Ezzat Orany, « 'Nation', 'patrie', 'citoyen' chez Rifâ'a al-Tahtâwi et Khayr-al-Dîn al-Tounsi », Beyrouth, Librairie du Liban, *MIDEO* 16, 1983, p. 162-188.

¹⁴⁸ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as philosophy of islamic law. A systems approach*, London/Washington, The International Institute of Islamic Thought, 2007, 376 p.

¹⁴⁹ Roger Arnaldez, *Le Coran*, Paris, Desclée (Religions et culture), 1983, 155 p.

¹⁵⁰ Lettre de Roger Arnaldez à Jacques Keryell, 08/01/1988. Fonds Jacques Keryell.

pourtant intact, les valeurs de la dimension existentielle de la foi musulmane ayant priorité sur toute autre dimension vécue de l'islam. »¹⁵¹

Au sein de la Maison du Caire, la construction de la nouvelle bibliothèque, inaugurée en 2002, permit de valoriser un fonds de 160 000 volumes et d'une collection de revues scientifiques en plusieurs langues¹⁵². Celui qui en fut l'artisan principal, Morelon, reçut le soutien des autorités chrétiennes comme musulmanes, en particulier de la part du shaykh Ahmad Tayyib, grand mufti d'Égypte puis grand imam d'al-Azhar. Au cours des décennies 1995-2015, une nouvelle génération intégra l'IDEO : du Grandlaunay, Druel, Candiard, Pisani, Bour, Monge, Ambrosio, certains établis à demeure au Caire, d'autres vivant en Europe. Le passage de relais fut tendu, dans un contexte troublé. Le raidissement des autorités sunnites fut alimenté par « l'affaire des caricatures » et la conférence donnée par le pape Benoît XVI à Ratisbonne en 2006 et, plus encore, par les renversements de deux chefs d'État en 2011 et 2013, dans un contexte de crise généralisée du monde arabe¹⁵³. Dénonçant les « extrémistes » et les « laxistes » le shaykh Ahmad Tayyib adopta un discours hérité sur la supériorité de l'islam¹⁵⁴. Les liens entre l'IDEO et al-Azhar ne furent pas rompus, mais ils ne purent trouver d'extension dans le champ de la recherche commune. La mise au point de plusieurs versions du logiciel alKindi, adapté à la spécificité de la culture arabe et accessible sur Internet, fut apprécié par le monde académique spécialisé, essentiellement hors d'Égypte. Et, en partenariat avec l'Union européenne, l'IDEO conçut le programme « Historic contextualisation of Classical authors of the Islamic heritage » (2013-2016) visant à présenter dans leur contexte les œuvres de 200 auteurs du patrimoine musulman¹⁵⁵.

Dominique Avon

Professeur d'Histoire contemporaine - Université du Maine/CERHIO (UMR 6258)
Codirecteur de l'IPRA (Institut du Pluralisme Religieux et de l'Athéisme www.ipra.eu)

¹⁵¹ Emilio Platti, « Un frère dominicain, frère Prêcher, en terre d'immigration et en terre d'islam... », doc. cit.

¹⁵² « Notre choix était de fermer ou d'agrandir la bibliothèque », entretien avec R. Morelon, Paris, 05/06/1999.

¹⁵³ Emilio Platti, *L'islamisme. Forme moderne du radicalisme islamique*, Namur/Paris, Editions jésuites, « Que penser de... ? », 2016, 120 p.

¹⁵⁴ Dominique Avon, « Al-Azhar ou l'expression d'un désarroi des autorités sunnites », ORELA, 13/02/2015, http://www.o-re-la.org/index.php?option=com_k2&view=item&id=1138:al-azhar-ou-l%E2%80%99expression-d%E2%80%99un-d%C3%A9sarroi-des-autorit%C3%A9s-sunnites&Itemid=85&lang=en

¹⁵⁵ « Le Projet des 200 », <http://www.ideo-cairo.org/spip.php?rubrique74&lang=fr>.